

生殖医療と仏教— 家族像転換の時代をどう迎えるか

宮 本 均
(九 州 大 学)

0. 二十世紀後半、科学技術は著しい進歩を遂げた。医療に関する技術もまた、例外ではない。かつてならば「夢物語」と見なされ、現実にはSF小説の素材となってきたクローン人間の作成ですら、技術的には可能となっていると言ってよい。

こうした科学／医療技術の進歩について、警鐘を鳴らそうとする発言は絶えない。その中には、哲学者や倫理学者からのものも数多い。そして、そうした発言の中には、「リスクが大きい」というものが多い。

当然のことだが、技術の運用に伴うリスクを指摘することそのものが間違っているわけではない。「技術 A の実用には大きなリスクが存在する。従って、技術 A を実用するべきでない（または、「技術 A の実用には慎重であるべきである」）」という指摘そのものは、大いになされるべきである。しかし、哲学者／倫理学者によって、「技術 A の実用には大きなリスクが存在する」という理由のみしか挙げられないとすれば、いささか問題があるように思われる。技術のさらなる進歩、そして、法体系の整備などによって、技術 A の運用に伴うリスクが消滅（または、著しく減少）すれば、彼は技術 A の実用に反対する理由を失ってしまうからである。⁽²⁾先の指摘には、彼の哲学／倫理学上の見解は全く反映されていないことになる。「技術の運用に伴うリスク」の指摘は、むしろリスクの解消（あるいは

は、軽減)の任にあたる医師、技術者、法学者、そして官僚などによってなされるべきものであり、哲学者／倫理学者には、「哲学／倫理学上の問題点」の指摘こそが求められるべきである。

しかし、後述するが、先端技術をめぐる哲学者／倫理学者の言説は、反対・慎重論の立場に立つ限り、ある意味で「自縄自縛」のジレンマ状態に陥っていると言える。こうした、哲学／倫理学の陥ったジレンマから、宗教に論拠を求める者も存在する。

本稿では、「家族のあり方」に大きな転換をもたらす生殖医療技術の進歩に対し、仏教が何らかの抑止力となりうるのかどうかを、原始仏典の記述を参照しつつ素描してみたい。

1. 生殖医療の進歩により、我々が従来、ごく当たり前のものとして受け入れていた家族像に大きな揺らぎが生じつつある。その家族像とは、「父と母の性交により、父の精子と母の卵子が受精。結果、母の身体から子が誕生」というものである。

従来の家族において、「子」から見た「父」と「母」は、次の図式に該当する。

家族としての父＝遺伝上の父

家族としての母＝遺伝上の母＝産みの母

しかし、進歩した生殖医療技術を用いることで産み出された子供にとっては、この図式は必ずしも通用しない。以下、そのことを確認してみたい。⁽³⁾

①配偶者間人工受精 (Artificial Insemination with Husband's semen : AIH)

人工受精とは、精子を注射器で子宮または卵管に直接注入、そこで自然

— 106 — 生殖医療と仏教—家族像転換の時代をどう迎えるか (宮本 均)

に受精させる方法である。元来、家畜改良のために用いられてきた技術であり、人間に対する実用の歴史も長い。しかし、急速に普及したのは、二十世紀後半に精子の凍結保存技術が確立してからである。

AIH の場合、注入される精子は女性の夫のものである。こうした技術が用いられる場合、夫の精子に、数や運動能力の不足といった問題が存在するため、濃縮するなどの加工がなされる。しかし、精子が夫由来のものであることに変わりはない。従って、この場合、夫婦間の性行為を伴わぬ出産であることを除き、「子」から見た「父」、「母」は、先に挙げた図式に該当する。

②非配偶者間人工受精（Artificial Insemination with Donor's semen : AID）

夫の精子に存在する問題が非常に深刻なものであり、「加工」だけでは改善が望めぬ場合、夫とは別の第三者である男性の精子が人工受精に用いられることがある。

この場合、精子を提供した男性が「遺伝上の父」となるため、「家族としての父≠遺伝子の父」となる。

③体外受精（In Vitro Fertilization : IVF）（夫婦間のもの）

女性の側に、卵管の閉鎖や狭窄等の不妊の原因がある場合に用いられる技術。まず、排卵誘発剤を用い、卵巣に多数の卵子を発育させる。これらの卵子を針などを用いて取り出し培養、あらかじめ採取しておいた精子を加えて受精させる。着床しやすい8～16個ぐらいに分裂した受精卵（＝胚）を子宮に戻す（＝胚移植）。

受精が体外で行われるが、精子は夫由来のものであり、卵子は妻由来のものである。従って、この場合も、AIH 同様、夫婦間の性行為を伴わぬ出産であることを除けば、「子」から見た「父」、「母」は、先に挙げた図式に該当する。

④非配偶者からの卵子提供

AID とは逆に、妻とは別の第三者によって、卵子が提供される。③と同様の経過をたどるが、IVF の結果形成される胚は妻の子宮に移植されるため、出産の役割は妻によって担われることになる。

この場合、卵子の提供者が「遺伝上の母」となるため、「産みの母＝家族としての母≠遺伝上の母」となる。

⑤代理母 (Surrogate Mother)

例えば、妻が子宮筋腫や子宮癌の手術で子宮を摘出されたが、卵巣はそのまま残された場合などに行われる。やはり、③と同様の過程をたどる。

④とは異なり、卵子提供は妻によるが、IVF の結果形成される胚は、妻とは別の第三者である女性の子宮に移植される。出産の役割は、この第三者である女性が担う。

この場合、精子と卵子は父母のものであるが、第三者である女性の身体から子が誕生することになるので、「遺伝上の母＝家族としての母≠産みの母」となる。

⑥借り腹 (Host Mother)⁽⁴⁾

妻が子宮と卵巣を共に摘出されたような場合などに行われる。⑤との違いは、卵子もまた、第三者である女性によって提供されることである。IVF の結果、形成された胚は、この女性の子宮に移植される。卵子もまた代理母を引き受ける女性のものであり、また、子はこの女性の身体から誕生する。卵子提供と出産の役割は共に、第三者である女性によって担われる。

従って、子の「遺伝上の母」も「産みの母」も共に、第三者である女性ということになり、「遺伝上の母≠家族としての母≠産みの母」となる。

⑦クローン人間

1997年に誕生したクローン羊ドリーの誕生⁽⁵⁾には、3頭のメス羊が関係している。卵子を提供したメス羊、提供された卵子に核移植される体細胞を提供したメス羊＝「遺伝上の母」、代理母となったメス羊＝「産みの母」の3頭である。この技術がヒトに応用可能であれば、「遺伝上の父」の存在⁽⁶⁾はもはや不要となる。

以上に取り上げたもののうち、①と③を除く全てに関して、先に挙げた図式からの逸脱が起こっている。そして、①～⑦までの全てについて、「性（行為）」と「生殖」が完全に分離されていることが分かる。

2. このような生殖医療技術の進歩については、肯定・否定の様々な意見が出されている。もちろん、そうした意見の中には、単なる生理的嫌悪感からの否定のようなものもあれば、0節で取り上げたような、「技術の運用に伴うリスク」を理由とする否定もある。

そんな中で、窮地に立たされた感があるのが、生命倫理学者たちである。生命倫理学は、人工妊娠中絶の是非を問う論争の中で、（宗教的色彩の強い者は別として）「中絶擁護」の理論を形成することで誕生した学問である。そんな彼らがセントラル・ドグマとして奉じてきたのが、ジョン・スチュアート・ミル以来の「自由主義」の流れの上にある、「自己決定権の尊重」である。

しかし、この「自己決定権の尊重」という立場を貫く限り、生命倫理学者は、「自分は、生殖医療技術の補助を受けて子供を設けることを、自らがリスクを負う可能性は十分承知した上で、誰から強制されたわけではなく、自らの意思で選択する」という決定をも尊重せねばならなくなる筈で

ある。

従って、彼らが新たな道を見出すべく、主に下線部分に関して、

- a リスクがあまりに大きすぎる。(=「リスク」論)
- b そのリスクについての情報が、医師らによって十分与えられていない。(=「インフォームド・コンセント」の不備)

のような発言を行うことで、「その決定は、真の意味の自己決定とは言えない」と主張する可能性も考えられる。この主張は、「自己決定権の尊重」という立場を保ったまま、生殖医療技術の否定を行うにあたって、確かに有効であろう。

しかし、そうした主張は、言わば「時限付きの主張」でしかない。将来、医師のモラルが向上することで、「インフォームド・コンセント」が徹底される可能性はある。また、0節でも触れたように、「技術の運用に伴うリスク」は、さらなる技術の進歩や法体系の整備により、将来、解消、軽減される可能性がある。a、bの二点を根拠とした「生殖医療技術受容の決定は、真の意味の自己決定とは言えない」という主張の有効性は、あくまで、この「将来」までのものでしかない。⁽⁷⁾

「自己決定権の尊重」をキー・ワードとする限り、生殖医療技術の実用に関して、明確な反対姿勢をとることは難しいのである。⁽⁸⁾

3. ならば、宗教を論拠とすることはできるであろうか。「自己決定権の尊重」のような考え方で、日進月歩の科学技術を論じることの限界は、生命倫理学者の直面したジレンマを見る限り、明白である。このような現代においては、我々の精神構造、思考方法の形成に影響を与え、行動の規範・指針ともなる宗教思想に頼ろうとする声が大きくなっても不思議では

ない。日本人にとっては、仏教がそれにあたると思われる。

もし、1 節に挙げた生殖医療技術の実用がもたらす家族像の転換に異を唱えようとするならば、次に挙げるような性倫理が必要になろう。

I 性的行為と生殖は不可分のものである。生殖という目的から外れた性的行為は罪である。

II 性的行為と生殖は、夫婦間でのみ営まれるべきである。

I は本来、ただ快樂のみを目的とする性的行為を否定するためのものである。しかし、性と生殖の不可分性により、生殖医療技術によってもたらされる性と生殖の切り離し（1 節で挙げた七つのケース全てで見られた）を否定することができる。

II は、言わば、「家族の一体化」、「家族和合」を目的とした倫理である。1 節で挙げた七つのケースのうち、②、④、⑤、⑥、⑦において見られた、「家族としての親」と「遺伝上の親」、「産みの親」とが乖離することを否定できる。

仏教の場合はどうであろうか。

仏教において生殖が問題となるのは、在家信者の場合のみである。在家信者に対しては、所謂「五戒」（①生き物を殺すな、②盗むな、③邪淫を行うな、④偽りを言うな、⑤酒を飲むな）が説かれる。このうち、性と生殖をめぐる問題に直接関わるのは、第三戒である。

第三戒において禁じられる「邪淫」とは、「配偶者以外との性交」を指す。⁽⁹⁾つまり、この禁止は、上述 I、II のうち、主に II に関係している。そして、この禁止は、夫、妻の双方に要求される。⁽¹⁰⁾

「邪淫」を行うことで、もたらされる結果について、経典においては様々に述べられている。⁽¹¹⁾「災いを招く」、「一緒にいても楽しくない」、「法

で処罰される」,「地獄に落ちる」などが挙げられる。「邪姪の禁止」は、単に宗教的禁忌というわけではなく、国法に照らして処罰される「犯罪」なのである。⁽¹²⁾

夫と妻が共に「邪姪」を行わないことは、夫婦生活が理想的に営まれる一つの条件である。ならば、夫婦の間でならば、どのような形で性の交わりがなされてもいいのかと問えば、その答えは決してそうではない。夫婦の間でも、妻が月経の間は性交を避けるのがよいとされる。⁽¹³⁾月経の間の性交を避けることとは、どういうことなのだろうか。月経の間に性交しても、決して妊娠することはない。つまり、妊娠をもたさない性交は避けよということではなかろうか。⁽¹⁴⁾だとするならば、これは先のⅠ、Ⅱのうち、Ⅰに関係する規定となる。ただし、この点に関しては、Ⅱに関わる「邪姪禁止」ほど明確に規定されているとは言えない。

従って、やはり、生殖医療技術について仏教の立場から論じる際には、五戒の第三戒との関係を中心とすべきであろう。Keown [1995: 135] もまた、AIDを「第三戒に触れる恐れがある」と指摘している。AIDは「科学的邪姪」と言うわけである。

しかし、ここで留意すべき点がある。「邪姪」は夫婦の絆を壊す行為とされていたことを思い出してほしい。にも関わらず、不妊の夫婦が生殖医療技術の助けを借りて子供を設けようとする動機として、「子供を持つことで夫婦の絆を強めよう」というものもある。この点をどう考えるべきであろうか。⁽¹⁵⁾「自分の子供を持つ」ということのみが目的であるのならば、最も簡単な方法は、配偶者以外と性交し子供を設けること——仏教で言うところの文字通りの「邪姪」である。AIDや代理母による出産を選択することは、こうした文字通りの「邪姪」を避け、夫婦の絆を保とうとするためではないのか。⁽¹⁶⁾

AID や代理母のプロセスにおいては、確かに、非配偶者間での精子・卵子の受精が行われる。しかし、生殖医療技術を用いる場合、性行為と生殖は明確に切り離されている。従って、受精が行われるまでのプロセスに快樂は伴わない。そしてこの、性と生殖が切り離されていることこそに由来して、「家族和合を目的に、『邪姪』を避けるために、『科学的邪姪』が選択される。『科学的邪姪』を認めないならば、『邪姪』そのものを行うか、子を持つことをあきらめざるを得ない状況に追い込まれるかして、家族和合は破壊される恐れがある」という倒錯が生じる。言わば、生殖医療を語る場合、I と II は、抑止原理としての整合性を持ちえていないのである。

4. 以上の考察により、原始仏教は生殖医療技術を明確に否定するに足る性倫理を持っていないことが明らかになった。

しかし、これは断じて、仏教という宗教の持つ欠陥ではない。

元来、「性と生殖の切り離し」ということは、「性行為に伴う快樂という側面のみを追求すること」であった。生殖医療技術の進歩がもたらした、「快樂を伴わない形での性と生殖の切り離し」など、想像することさえできなかったであろう。その点で、生殖医療技術を抑止しようとする言説の中でよく見られる「自然な生殖のみが道徳的に正しい」という考え方も、やはり、仏教者の側から語られえない。「不自然な生殖」などというものは、やはり、当時の想像力のはるか外にあるはずである。

とはいえ、宗教者が新しい技術について語る際には、あくまで聖典に記された言葉のみに基づいて、整合性を持った倫理が構築されねばならない。それができないのならば、「黙して語らず」という態度を取るべきではなかろうか。

略号及び参考文献

DN *Dighanikāya*, PTS.
Dhp *Dhammapāda*, PTS.
Pj *Paramatthajotikā II*, PTS.
Sn *Suttanipāta*, PTS.
Therīg *Therīgāthā*, PTS.
「大正」大正新脩大藏經

Bhadanta Pannasiri [1950] : Sigālovāda-sutta, *Visva-Bharati Annals* 3 : 150-228.

Keown D. [1995] : *Buddhism and Bioethics*, New York.

Wilmot I., Schnieke A. E., McWhir J., Kind A. J., Campbell K. H. S. [1997] :
Viable offspring derived from fetal and adult mammalian cells, *Nature*
385 : 810-813.

岡本裕一郎 [2002] : 『異議あり！生命・環境倫理学』, ナカニシヤ出版。

加藤尚武 [1999] : 『脳死・クローン・遺伝子治療——バイオエシックスの練習問題』, PHP 研究所。

金城清子 [1996] : 『生殖革命と人権——産むことに自由はあるのか』, 中央公論社。

金城清子 [1998] : 『生命誕生をめぐるバイオエシックス——生命倫理と法』, 日本評論社。

小泉義之 [2003] : 『生殖の哲学』, 河出書房新社。

小松美彦 [1996] : 『共鳴する死——脳死・臓器移植の深みへ』, 勁草書房。

菅沼信彦 [2001] : 『生殖医療——試験管ベビーから卵子提供・クローン技術まで』, 名古屋大学出版会。

柘植あづみ [1999] : 『文化としての生殖技術——不妊治療にたずさわる医師の語り』, 松籟社。

永田えり子 [1996] : 「宗教は生命倫理を語れるか——仏教・儒教と生殖技術」, 『仏教』 34 : 130-146, 法蔵館。

永田えり子 [1997] : 『道徳派フェミニスト宣言』, 勁草書房。

中野東禅 [1998] : 『中絶・尊厳死・脳死・環境——生命倫理と仏教』, 雄山閣。

中村元 [1972] : 『原始仏教の生活倫理』, 中村元選集15, 春秋社。

中村元 [1995] : 『原始仏教の生活倫理』, 決定版中村元選集17, 春秋社。

根津八紘 [2001] : 『代理出産——不妊患者の切なる願い』, 小学館。

宮本均 [2000]: 「産む」選択を死守するために——出生前診断をめぐる、
『佐賀医科大学一般教育紀要』19: 51-17。

註

- (1) 「技術の運用に伴うリスク」とは、身体侵襲的なもののみを指すのではない。成長した後に自らがAIDで出産したことを知り、アイデンティティ・クライシスを起こすような事例(金城 [1996: 105]), 父親がAIDに不同意だったため、嫡出認定を拒否するような事例(金城 [1996: 79-82], 金城 [1998: 105-107]) なども含めている。
- (2) 加藤 [1999: 132f] は、クローン人間作成に対する反対論をいくつか挙げ、その中で「唯一可能」なものとして、「安全性」に関する問題点を取り上げる。ただし、加藤の主張は、「唯一可能」な問題がクリアされれば反対の根拠なし、という点では、首尾一貫している。
- (3) それぞれの技術の詳細に関しては、金城 [1996], 金城 [1998], 菅沼 [2001] などを参照せよ。
- (4) 「貸し腹」とも言われる。根津 [2001: 39f] は、「借り腹」という表現に差別的な響きがあるとの理由で、この表現を使わない旨、宣言している。根津は、⑥を「代理出産」と呼んでいる(根津 [2001: 13f])。
- (5) 詳細は、Wilmut et al. [1997] を参照のこと。
- (6) この点に着目し、岡本 [2002: 134] は、クローン人間が「男性中心主義」を解体するからこそ、クローン人間禁止の声が高まっていると分析する。この分析は、おそらく正しいと思われる。ただし、Wilmut et al. [1997] を読む限り、雌羊のみでクローンを作成したこと(=雄を生殖から排除したこと)に、他意はないようである。
- (7) 「子供にリスクを負わせる可能性のある決定を、子供が未だ存在もしないうちに下すことは、親の『自己決定権』の範囲を逸脱する」という意見もありうるだろう。私はかつて、出生前診断・選択的中絶の問題をめぐる、同趣旨の論を述べたことがある(宮本 [2000])。
- (8) もちろん、生命倫理学者全てが「自己決定権尊重」をセントラル・ドグマとしているわけではない。小松 [1996] は、“「死の自己決定権」は存在しない”という立場に立ち、“一人の人間の死は、その個人のものとどまらず、他の人々にも共有され、影響を与える”という「共鳴する死」という考えを唱える。小松のような立場(いわゆる「共同体主義」に近い)に立つ者が、生殖医療技術否定を行うのは、比較的容易であろう。
- (9) Sn 396

Abrahmacariyaṃ parivajjayeyya arigārakāsuṃ jalitaṃ va viññū,
asambhuṇanto pana brahmacariyaṃ **parassa dāraṃ nātikkameyya**.

「配偶者以外との性交」を忌むべきものとする記述は、他にも見られる。

Sn 108

Sehi dārehi asantuṭṭho vesiyāsu padissati,

dissati paradāresu, tam parābhavato mukhaṃ.

Sn 123

Yo **ñātinaṃ sakhānaṃ vā dāresu patidissati**

sahasā sampiyena vā, taṃ jaññā ‘vassalo’ iti.

- (10) 在家信徒のなすべき徳目を網羅的、体系的に述べた「シンガーラ経 (*Sin-gālovāda* : DN III 180-193)」には、夫が妻に、妻が夫にどう奉仕するべきであるのかという問題について、五つずつが挙げられている。妻と夫、双方について、邪姪が禁じられていたことが分かる。

DN III 190 : 4-15

Pañcahi kho gahapati-putta ṭhānehi sāmikena pacchimā disā bhariyā paccupaṭṭhātabbā : sammānanāya, avimānanāya, **anaticariyāya**, issariya-vossaggena, alaṃkāranuppādānena. Imehi kho gahapati-putta pañcahi ṭhānehi sāmikena pacchimā disā bhariyā paccupaṭṭhitā pañcahi ṭhānehi sāmikaṃ anukampati. Susaṃvihita-kammantā ca hoti, su-saṃgahita-parijānā ca, **anaticārini** ca, sambhataṃ anurakkhati, dakkhā ca hoti analasā sabbakicesu. Imehi kho gahapati-putta pañcahi ṭhānehi sāmikena pacchimā disā bhariyā paccupaṭṭhitā imehi pañcahi ṭhānehi sāmikaṃ anukampati. Evam assa esā pacchimā disā paṭicchannā hoti khemā appaṭibhaya.

ただし、相当漢訳を見ると、「邪姪しない」という項目が存在しないものも見られる。

『尸迦羅越六方礼経』(大正 1 : 251b14-b22)

西向拜者。謂婦事夫。有五事。一者夫從外來。當起迎之。二者夫出不在。當炊蒸掃除待之。三者不得有姪心於外夫。罵言不得還罵作色。四者當用夫教誡。所有什物不得藏匿。五者夫休息蓋藏乃得臥。夫視婦亦有五事。一者出入當敬於婦。二者飯食之。以時節與衣被。三者當給與金銀珠璣。四者家中所有多少。悉用付之。五者不得於外邪畜傳御

この経においては、夫婦双方に「邪姪しない」ことが求められている(「傳御」は元来、「宰相」を意味する語である。ただ、この文脈で読む限り、「宰相」という意味でないことは明白である。「妾」という意味であろう。

Bhadanta Pannasiri [1950: 169] は, “he should not keep unlawful wives outside” と訳している)。しかし, 以下に挙げる他の相当漢訳においては明確には述べられていない(下線を付した部分が, それに該当する部分と思われる)。

『善生經』(『長阿含經』第二分第十二)(大正 1: 71c26-72a4)

善生。夫之敬妻亦有五事。云何為五。一者相待以禮。二者威嚴不嬖。三者衣食隨時。四者莊嚴以時。五者委付家內。善生。夫以此五事敬待於妻。妻復以五事恭敬於夫。云何為五。一者先起。二者後坐。三者和言。四者敬順。五者先意承旨。善生。是為夫之於妻敬待。如是則彼方安隱。無有憂畏。

『善生經』(『中阿含經』卷第三十三大品第十九)(大正 1: 641a21-b6)

居士子。如西方者如。是夫觀妻子。夫當以五事愛敬供給妻子。云何為五。一者憐念妻子。二者不輕慢。三者為作璫珞嚴具。四者於家中得自在。五者念妻親親。夫以此五事愛敬供給妻子。妻子當以十三事善敬順夫。云何十三。一者重愛敬夫。二者重供養夫。三者善念其夫。四者攝持作業。五者善攝眷屬。六者前以瞻侍。七者後以愛行。八者言以誠實。九者不禁制門。十者見來讚善。十一者敷設床侍。十二者施設淨美豐饒飲食。十三者供養沙門梵志。妻子以此十三事善敬順夫。居士子。如是西方二俱分別。居士子。聖法律中西方者。謂夫妻子也。居士子。若人慈愍妻子者。必有增益則無衰耗。

『善生子經』(大正 1: 254a25-b4)

夫西面者。猶夫之見婦也。是以夫當以五事正敬正養正安其婦。何謂五。正心敬之。不恨其意。不有他情。時與衣食。時與寶飾。婦又當以十四事事於夫。何謂十四。善作為。善為成。受付審。晨起。夜息。事必學。闔門待君子。君子歸問訊。辭氣和。言語順。正几席。潔飲食。念布施。供養夫。是為西方二分所欲者。得古聖制法夫婦之宜。士夫望益。而善法不衰

『善生經』(『中阿含經』中), 『善生子經』においては, 妻のなすべきことが, それぞれ, 十三項目, 十四項目挙げられている。中村 [1972: 91], 中村 [1995: 217] は, これを, 後代の増広と解する。

(11) Dhṛ 309-310

cattāri ṭhānāni naro pamatto āpajjati paradārūpasevī:
apuññalābhaṃ na nikāmaṣeyyaṃ nindaṃ tatiyaṃ nirayaṃ catutthaṃ.
apuññalābho ca gati ca pāpikā bhītaṣsa bhītāya rati ca thokikā
rājā ca daṇḍaṃ garukaṃ paṇeti, tasmā naro paradāraṃ na seve.

『法句經』(大正 4: 570a13-16)

放逸有四事 好犯他人婦 臥險非福利 毀三淫佚四 不福利墮惡 畏惡畏樂寡 王法重罰加 身死入地獄

『般泥洹經』(大正 1: 179a23-26)

佛告奈女。好邪婬音。有五自妨。一者多聲不好。二者王法所疾。三者懷異多疑。四者死入地獄。五者地獄罪竟受畜生形。

また、Therig 435-447においても、「邪婬」の報いについて語られている。数度の不幸な結婚生活の果てに出家したイシダーシー尼 (Isidāsī) は、過去七生を振り返り、遠い前世(彼女は男であり、飾り職人だった)において「他人の妻を犯した報い」(yathā pi gantvāna parādāraṃ) として、七生にわたって不幸な人生を送った旨を述べる。

- (12) 「邪婬」が王法に照らされて処罰されることは、他の仏典にも述べられている。

Pj ad Sn 108 (Pj 172: 14-19)

Sehi dārehi ti attano dārehi ; yo attano dārehi asantuṭṭho hutvā vesiyāsu paṭi-dissati tathā parādāresu, so, yasmā vesinaṃ dhanappadānena parādārāsevanena ca rājato daṇḍādāhi parābhavati yeva, ten'ass'etaṃ imāya gāthāya duvidhaṃ parābhavamukhaṃ vuttaṃ.

注 8 において引用した、Sn 108、及びそれに対する注 Pj を見ると、「他人の配偶者との性交」のみならず、「遊女 (vesiyā) との性交」もまた、処罰対象となるようである。

- (13) Sn 291

Aññatra tamhā samayā utuveramaṇiṃ pati
antarā methunaṃ dhammaṃ nāssu gacchanti brāhmaṇā.

Pj ad Sn 291 (Pj 317: 19-27)

Evaṃ sampiyen' eva saṃvāsaṃ rocentā pi ca aññatra tamhā ti. Yo so utusamayo, yamhi samaye brāhmaṇi brāhmaṇena upagantabbā aññatra tamhā samayā ṭhapetvā taṃ samayaṃ ututo virataṃ utuveramaṇiṃ pati bhariyaṃ, yāva puna so samayo nāgacchati, tāva aṭhatvā antarā yeva ; methunaṃ dhammaṃ ti methunāya dhammāya, sampadānavacana-pattiya kir' etaṃ upayogavacanaṃ ; nāssau gacchanti ti n' eva gacchanti ; brāhmaṇā ti ye honti devasamā ca mariyādā cā ti adhippāyo.

これは、バラモンが正しい生き方をしていた頃について述べられたものであり、仏教の在俗信徒の生き方についての言及ではない。ただし、ブッダがそのような生き方を賞賛すべきものとして述べていることは間違いない。

- (14) *Manusmṛti* 4.40-41 や *Yājñavalkyasmṛti* 1.78 にも、月経中の妻との性交を避けよとの規定が見られる。特に、*Manusmṛti* 4.41 では、血で汚れた女性と交わることで、知力や体力、寿命が失われる旨と規定されている。しか

し、*Yājñavalkyasmṛti* 1.78 には、汚れについての記述はなく、月経中の性交禁止と併せて、妊娠適時に交わるべしとの規定がある。これはやはり、「月経中＝妊娠適時以外、ゆえに性交を避けよ」という趣旨の規定と思われる。

- (15) 柘植 [1999：206f] は、不妊治療を受けている患者を対象とした調査の結果、①不妊治療を受けている患者は夫婦仲がよいこと、②その強い愛情の帰結として子供が存在することが当然という意識があることを挙げる。この場合、不妊治療を受けて子供を得ることで、夫婦の絆が強まることは明らかである。
- (16) このことについては、永田 [1997：254f] でも指摘されている。

